第 63 卷 第 3 期　北京大学学报(哲学社会科学版)　Vol. 63, No. 3
2026 年 5 月　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　May 2026

文 学 研 究

性灵主义、自我技术与高濂的《遵生八笺》

黄 卓 越

(北京语言大学 文学院，北京 100083)

摘　要: 高濂所著《遵生八笺》是晚明时期出现的旨在指导人们如何过上更好生活的首部大型日用百科类书,为揭橥其在历史坐标上呈现出的特定意义,需要从观念论与技术论两个维度,将之置于晚明性灵主义发生、繁衍与迁变的轨迹中予以考察,以探明其与当时持续推演中的主导思潮之间的错综联结,以及它是如何通过对既有资源的征用与配置,构建出一个带有综合性特征的时代新范式。

关键词: 《遵生八笺》; 性灵主义; 自我技术; 日用类书; 高濂; 王世贞; 屠隆

中图分类号: I 207.2　**文献标识码**: A　**文章编号**: 1000-5919(2026) 03-0036-13

一、问题构想: 两种性灵论

万历十九年(1591),长期隐居西湖之侧的高濂刊行了其平生最重要的著作《遵生八笺》,该书的取名,似有附会宋时道教名著《云笈七签》之意。前有其乡党屠隆、李时英撰序,除卷一摘抄诸家名言三百多条,卷八从历代高士传中辑录近百位遁隐之士的事迹以外,其余六卷分述与日常操作相关的如四季调摄、起居安乐、延年祛病、饮馔服食、燕闲清赏、秘药灵丹等事项,罗致甚广,纤细毕呈,可视之为一部带有百科属性,并同时教人去践行自己良好生活的实用指南。尽管高濂早年也曾尝试在文艺之域中以求闻达,出版过数种词、曲类作品,然能为士林广泛认同的仍是这部晚岁之作。

关于该书在知识学上的定位,《四库总目》将之归于子部杂家类的"杂品"之属,并以为是一种"古所未有"的以呈示"一切赏心悦目之具"的新文类。① 近来学界则偏于将之纳入传统养生学(医学)的范畴,从该角度出发做了详略不等的勘察。尽管这些归类均有道理,然而总起来看,对之所做的解说仍显得过于泛泛,从书名标出的"遵生"一语看,必然会于其中含有明确的观念指向,包括涉及为何要从事品鉴、为何要注重养生等更深一层问题,而非仅仅将此书当作一种知识学上的炫示。由此看来,也有必要尝试性地去换一视角,将之放置于晚明这一十分具体的话语场景中,去考察它与某些主流态势之间存在的联动关系,通过对一些事实链条的重建,发现它是如何将自己与一种持续推演中的观念体系建立起联系,并在其中扮演了何种角色的。

这也让我们得以重返当年盛极一时的性灵说潮流中,至少在文学研究领域当中,性灵主义差不多已成为标示晚明思想的一个最具表征力的语符。高濂《遵生八笺》中也时或引述,时或自述,多次使用"性灵"这一语词。目前学界判断是否可将某人纳入性灵说的系脉中,一般有两种检测方法: 一是看是否在文中使用过"性灵"一语,虽然出现的频率不一定高; 二是虽未述及这一概念,但如其论述的某一着力方向仍与性灵论相合,也可视之为该观念同盟中的成员。当然,其内部也有分化,正如我们已厘出的线索,可于其中再分疏出早期性灵派与后期性灵派,前者以后七子转折后的思想为代表,主要视性灵为如同

收稿日期: 2025-06-08

作者简介: 黄卓越,北京语言大学文学院教授。

① 《四库全书总目》,北京: 中华书局 1965 年版,第 1061 页。杂家类下另列谱录类、艺术类、术数类、医家类、道家类等,《遵生八笺》其实均兼有这些类属的成分,却又未被系于之下,当有特殊考虑。

"虚灵"一般的无染之物,从而持一种以去情论为圭臬的清净观,可称之为主静式的性灵论("性灵 I 式") ; 后者以李贽、袁宏道等为代表,以一种 "不即不离"的辩证说重新将世俗化情欲巧妙地嵌入其论述之中,可将他们的那套说法称为混情式的性灵论("性灵 Ⅱ 式") 。两套说法之间虽然也有交错、过渡等,但上述分辨仍然是十分重要的,借之,不仅能够见出晚明主导思想在移行过程中实际发生的迁变,也可以此为坐标系对那些与之有交涉的人物予以分类。就高濂所处时段以及《遵生八笺》一书的基本倾向看,大体上可将这本结集视为是后七子性灵说的一种延扩,在这一定位之下,也能了知他是如何去运演自己的那套观念框架,以及如何以特有的方式为这种性灵论重新填色,创建出一种更具综合性的新范式的。

二、前曲: 后七子的转向

后七子与性灵说之间的交涉,学界已有涉及,但由于多限于文学思想方面的阐说,也易忽视他们在生命论上引发的感悟,而后面一点,恰好是高濂《遵生八笺》一书展开时依托的重要支点,因此需要再做一些补充考订,以发现性灵说在另一层次上的生成逻辑,即后七子及其趋从者如何得之于生命论上启发,然后再引出一种对待文学或其他活动的态度。虽然在后七子后期的诸盟友中,断续地用性灵说来表述自己思想者也不乏其人,但为使论述不致过于烦琐,下文主要还是从中选出两位人物,即王世贞与屠隆作为重点举证的对象。王世贞于李攀龙别世(1570 年) 后即已成为这一派的实际领袖,执掌文坛约 20 年之久,屠隆则于世贞殁后也曾被其追随者奉为可接席而立的一时盟主,①同时,他又是《遵生八笺》一书的序作者,可见二人在这一话题系脉中所具的代表性。通过考察他们思想上发生的变故及在生命论上所做的新的思考,当能发现与高濂遵生观之间存在的某一连接点。

王世贞的思想虽有数变,然而如以其 "入道" 为界,也可笼统地分出两大时期。前期的倾向可概括为事儒(入仕) 、文艺、任侠三个方面,不仅后七子直系(即所谓的 "弇州四十子") 中有不少人,而且包括那些虽未登册却常簇拥其周围的一些人也多持这三方面的人生取向。然至万历四年至六年,因两次被劾,深感仕途险峻,加之居家期间接触到昙阳子(王锡爵之女) 的仙道之学,遂拜后者为师,订香火之盟,立志习道。特别是不久亲历了昙阳子神奇般化去的悲怆场景,不仅引发了王世贞心理上的巨大震撼,也使之经历了一场精神上的洗炼,②参悟到其所谓的 "生人大原,毋过性命; 度世之学,亦毋过性命"③。凡此,均会对其往后的人生之路产生不可忽视的影响。这可从几个方面来看。

一是对儒家仕宦价值观产生重大怀疑,因而在此后凡遇朝廷命召,除了一次短暂勉从之外,都力辞不赴,以便将精力转移到对个体化生命的关怀上。二是开始耽溺于道教、佛教的经籍,并依昙阳子 "恬淡教门"而在日常生活中持各种清戒仪轨,以望借此获取一种超然、恬淡的心境。比如,仅关于克服 "文字欲"一事,在他万历七年至八年的自述中便有密集记录,一方面不停地反悔之前对诗文的过度沉溺,以为不仅事涉 "名累",而且伤及 "内宝"(性灵) ; ④另一方面又常常觉得自己染习已深,要完全与之决裂会有很大的难度,这种纠结以及时弃时纵的状态,差不多贯穿了他的整个后半段生涯。三是开钥了一种以 "自适"为意趣的居家生活方式,先是造园,世贞家居旧址上原有一 "小祇园",后经拓展之后,统称 "弇

---

① 此说当有文献可证,世贞初识屠隆时,即有"还怜解媾西京远,牛耳于今渐属君"之语,《屠长卿使君见过弇园……》,《弇州山人续稿》卷十四,万历间刻本。后期力举屠隆者,可见费元禄《屠纬真先生》,《甲秀园集》卷三七,万历三十五年刻本。邹迪光《哭屠长卿八首》: "……盟成牛儿谁堪执,士望龙门尽欲攀",似应合世贞前语,《调象庵稿》卷十六,万历间刊本。

② 这部分材料甚多,也可详参世贞《昙阳大师传》,《续稿》卷七八;《昙鸾大师记》,《续稿》卷六六。

③ 《〈性命先篆〉七十二子记》,《续稿》卷六一。

④ "内宝"亦为道教用语,见《答舍弟敬美觐还》,《续稿》卷十五。

园”或“弇山园”(含登仙之义),①除置泉石草木等外,园中另还构有多栋楼轩,其中有一专藏二氏典籍,另一则藏图书、名画、名器,以供清赏、悠游之用。② 这些文人化的雅癖固然不在道佛教义指定的范围内,然而世贞也有一个说法,即“勘破后终无着落”怎么办? 因而也需“转于见在耳目口体间小取适耳”。③ 尽管总体看,王世贞在践道这一点上似仍隔一隙,但明显地已从前期偏执的三大重心中毅然转出,过渡到一种以自我安顿为主轴的生活世界,此大致也合于屠隆对之所做的一个盖棺式的总结:“以英雄起手,以神仙结局。”④

虽然屠隆此说大体不错,然而从大量资料反映出的情况看,世贞不仅习道,而且也常把佛教的理道与之糅合在一起,未对之做严格的区分。关于这点,在万历间文人中也是十分常见的现象,即便如世贞的“仙师”昙阳子也不出其外,如世贞的介绍:“……(昙师)通解两藏,尤精玄理,常云教本无二学,人自歧之”,⑤因而,世贞从一开始拜师习道时便是与其习佛同时并进的,当然二者间仍有主次之分,即以道教为主,佛教为次,至少在摄取分量上看是这样的,然而也无须过于计较。这也说明了一种现象,即自嘉靖朝以来在仕民中普遍流行的崇道之风,至此或已感到原来的那套说法与功夫不怎么够用,因此需要借助佛教之力来辅助与强固之,而在相同的背景下,也出现了“三教合一”这种更具融通性的表述,使得人们更愿摒弃原来一直横隔在不同教派间的屏障。

王世贞思想上的这一大幅折转固然也会影响到他的文艺观。对于这种变化,除他自己以外,同时代人也多有论述,最明显的一点便是已使用性灵观来评骘诗文。据考,世贞最初使用“性灵”一语当在万历八年撰写的《颜廷愉》一信中,此时恰好是他皈依道门、闭关习静之初,因而也始从心性论出发来观照文艺,认为作诗固然要讲究文法,执矩以行,但也须“后取机于性灵”。⑥ 此后,世贞仍有多处语及性灵,如在《余德甫先生诗集序》中评述后七子成员余曰德的诗歌,以为其之前未免有“蹊径之累”,然而“归田之后,于他念无所复之,益搜刿心腹,冥通于性灵”,以至于使自己的创作能臻于化境。⑦ 对于王世贞这些断续出现的有关性灵的表述,可以从两方面看。一方面,对这一概念的表述还比较含混,与他用以标榜自主式心理状态时采用的其他概念如“得意”“情实”“情意”等似也可通。由此看来,似还未真正迈越前期七子派情志论的边限。然在另一方面,这一概念也仍有自身特殊的含义,比如上述“冥通”一词即已指向处在更为深处的心性之“体”。而当他论及“文字”与心体的关系时,这层意义就更显著了,如在《弇州堂别集小序》中谈到“时倡道者”对自己的规劝“毋受役于砚,以凿性灵”,⑧从资料留下的印迹上考索,这里所谓的“倡道者”,应当就是昙阳子。又在《湖西草堂诗集序》中借表扬他人之机说道:“翁之不为凿空角险,以求胜人,而刿损其性灵,此于摄生家甚要,故老而神明之用不衰。”⑨而上述两句在谈到性灵时,都明显地借用了道教摄生说的原理,退一步看,即便是染迹于诗文创作,也能在外发时取得一种从心达意的效果,见出性灵原色的浏亮与澄明。王世贞言及性灵的语词虽然不多,但却因此而成为晚明文学性灵主义最初的一声啼鸣。

屠隆的思想也可以其习道为界标,分为两大时期。其决意习道之事,虽然有多个滥觞点,但相对重要的一个契机,仍与受到王世贞的影响有密切关系。关于此,在他万历七年给王世懋的去信中便数次提

---

① 关于“弇山”一词的来源,见世贞《弇山园记》之一,《续稿》卷五九。
② 世贞筑园以自适事,可详参其《弇山园记》(共八记)、《题弇园八记后》,《续稿》卷五九,一六〇。
③ 《寄用晦》,《续稿》卷一七二。
④ 屠隆:《与王元美司马》,《栖真馆集》卷十五,万历间刊本。
⑤ 《吴明卿》,《续稿》卷一九二。
⑥ 《续稿》卷一八二。
⑦ 《续稿》卷五二。
⑧ 《续稿》卷五四。
⑨ 《续稿》卷四六。

及,如曰: “一再奉长公颜色,……玄言名理,涤我滓秽,召我清虚。”①随后又从王世贞处借《法藏碎金》《真诰》《高僧传》等佛道教典读之,并由此而心生向慕之念。万历八年,当是其入道的一个重要的时间节点,除了在与其好友的多封信中不断陈说自己对“清虚”之学、“丹砂”之功的急切向往,及有所谓“仆近者玄虚日进,世情转空,誓降三尸,终期五岳”之说,②还在稍晚追随王世贞,在昙阳子仙逝之后,与后七子其他同游好友如赵用贤(“末五子”)、王世懋、沈懋学等一同列为昙门弟子。

这些年中,他也始反省自己原先的一些作为,用道家的视角看,屠隆自然会把它们视作“滓秽”“溟滓”,即心理垃圾一类的东西,包括如对功名的执着,以及驰骋文字,情气用事等。与晚岁王世贞一样,屠隆不仅屡次叨及自己对正在从事的外部事务的“烦心”,也常谈论文字欲对心体带来的戕害,③如在给世贞的信中自省的那样: “日从政理之暇,谛观深省,乃知文字业习,殊损元神,因妄求真。恍若有悟,修持之要,在淘洗渐顿,不染尘垢,不着色相……”④文中所述“元神”(同“原神”),与屠隆常用的“虚灵”含义近似,在他文中,又称作“真元”,直接取之与“性灵”一语并举,如其所谓 “后世聪明士大夫,……通不理会真元,识见愈多,性灵愈障。”⑤凡此,都是需要经过对那些日积月累的心理滓秽的不断淘洗、清除方能显露出来的。关于屠隆谈及的“虚灵”,我们在过去的研究中已做过一些梳理,以为可将各处言及的“性灵”“灵明”“灵性”等词语均归在同一概念家族中,⑥虽然在含义上因言说语境的差异会各有一些微弱的偏指。比照地看,虽然屠隆会更多地使用“虚灵”一词,并实际上已把它当作该体系中最为核心的概念,但他对“性灵”一词的使用频率仍然大大高于同期其他后七子盟友。当然,语词之间也有竞争,如我们所见,在时间之河的涤荡中,最后胜出的竟然是“性灵”而非“虚灵”,这在很大程度上与此后带有另一种含义的“性灵Ⅱ式”的强势卷来有直接关系,在混情式性灵主义的言说矩阵中,这个刻意标出的“虚”的指意已显得不那么重要了。

那么,如何能使性体以达净化、空灵的状态? 方法很多,道佛二教均为之提供了大量可行的示范,王世贞也曾在述及自己的修道经历时交代过一些,为屠隆常提及的有数种,其一便是上引中述及的“谛观”说。这一概念原出佛教,后来与道教中以“守一”“存思”见性的内丹说相融,遂成为二教共有的一种功夫大法。与之相关,屠隆在《贝叶斋稿序》中提到“性灵”一语时,又专门援用了一主要来自道教的“凝神”概念,如在习道时,无论是做导引还是行气等,都需要收聚心神,不让心志泛流于外,才能使自己进入对虚灵之体的体证之中,并以性灵的方式呈现出来。然而很有意思的是,屠隆却是将之放在一个禅学的语境中来说的,以致将之与佛教中的“禅定”“禅观”,当然还有“谛观”差不多混为一事了⑦。从以上两则例子中也可看到,屠隆尽管有时也在道言道,在佛言佛,但同时又并不以为两者有多大的区分,而是可秘响旁通、并行不悖的,在这点上,他与王世贞对二氏的认知大体一致。因此,其所谓性灵论(虚灵说)既可从道学,又可从佛学中导出,虽奠基于对生命感的迫切思虑,也能与诗学原理相通,如其于上文中提到的“诗道,大都与禅家之言通矣”。⑧

屠隆对炼丹、药饵等也感兴趣,特别是在万历十五年(1587)后,频繁晤遇多位道士如聂道亨、金虚中、李海鸥、王初阳(阳明后人)等,并从他们那里受教以“静功”为主的秘法,由此更热衷这套带有生理

① 《与王敬美》,《由拳集》卷十六,万历间刊本。
② 《与冯开之》,《由拳集》卷十七。
③ 关于此,其实也是昙阳子去世前所嘱托。世贞记昙阳子化前所嘱“八戒”中,即有一“敬慎言语“条,见《昙阳大师传》。
④ 《与王元美》,《白榆集》文部卷六,万历甲午刊本。
⑤ 《与邢子愿》,《白榆集》文部卷十。
⑥ 黄卓越:《明中后期文学思想研究》,北京:北京大学出版社 2005 年版,第 241 页。
⑦ 详参《贝叶斋稿序》,屠龙:《白榆集》,文部卷一。
⑧ 引自《贝叶斋稿序》,屠龙:《白榆集》,文部卷一。。

实验特征的养生、超化之功。此外，在他所撰《婆罗馆清言》的小册子中，也列示出一批与佛道静修观相契，并带有多种性灵之趣的清幽雅事，尽管并没有特意用“性灵”一词标榜之。上述两类事项，在高濂的《遵生八笺》中均会有更为丰富的展示。

当然，以上绘制出的还不是屠隆这幅画像的全图，在其身上依然能看到种种与之不协之处。最明显的例证，便是他在初期习道并急切地渴望“了却前劫”之际，却不时在官署等与友人宴欢取乐，终至因“绝缨灭烛”一事被告上朝廷，削籍为民。此后又频频羁绊于如蓄姬、弄曲、狎玩等声色之事。若取之与其前辈相比，如果说世贞在遵循道家清律方面还算节制，并试图维护理念与生活相对一致的某种单一人格，屠隆似乎不太在意这些，而是有意识地想追求另一种生活方式。虽然用道教的透镜窥之，不仅“未许证上果”，还会落入“十仙外道”的境地。然而，他自己未必会在这件事上较真，或以为这些混不吝的行为与修道事佛有何相妨。屠隆的这种“多面人”症状不仅与正嘉间山人固守的清廉品格形成鲜明的落差，也与前代人如王世贞辈存有某些出入(两人相差 17 岁) ，这也是因整个风气已处在一种折转中，并显示出向混情式性灵论过渡的迹象，只是此时的屠隆还拘限在道家清净论的说法中，尚无法在理论上用之解释与世俗化欲念间可能存在的不协，故而，仍有待于更新一代(理论) 的出现，才能把这一纠葛解开。

在王世贞、屠隆处呈露的这些观念与心理上的变迁，也以不同程度或方式显示在后七子后期盟友及东南一带大批山人墨客的身上，由此改变了他们原有的人生观、文艺观，并让“换一种活法”的想法成为弥漫四处的意愿，为此而迎来了一个与之前大为不同的时代。正是在这一连接线上，我们可以更为清楚地辨识高濂所选择的路向是如何交切到这一历史转场之中的。

三、以“生”的名义维护“小我”之尊

王世贞最常用的名号是“弇州山人”，颇富道教的意味。屠隆为自己取过多个名号，与道教相关的如有“由拳山人”等，晚岁常用的是“纬真”，另还有几个兼带道佛二教含义的别号如“鸿苞居士”“一衲道人”。高濂常用的是“瑞南道人”，《遵生八笺》一书刊出时在作者栏所署的也是这个称号，另在该书的行文间他又多处以“山人”自况。古人所创名号，皆是为了借之表达某种志之所向，因而也可复而得见其人思想上的大致定位。就这点来看，三人在人生大方向的选择上是具有共鸣的。后七子盟友中大多数人也为自己取过类似的称号。

但从交往记录看，似仍很难在高濂的已存结集中觅取他与同时代人接触的更多信息，或许其已佚的那本《雅尚斋诗草》中有载，然也不得而知。据徐朔方撰高濂《系年》(简谱) 的钩沉，有确切交往记录的，只有汪道昆、屠隆、胡应麟、冯梦祯、虞淳熙、张献翼等寥寥数人。① 前三人已被世贞忝入后七子谱录中，且为后期的核心成员，冯、虞也为杭人，加上张献翼，均属与屠隆或王世贞有频繁交集的教友或诗友。《系年》所辑已涵盖同时代刊行的多种集子，然而只得到很有限的几条载录，这种情况也合于《遵生八笺》“交友论”中所述“余寡交，自少及老无几人”，②借之，也能判知高濂的一般志趣导向，而将撰写书序的任务托付屠隆，也定然是将之看成这些少数人中最能与自己产生心灵呼应的“今之时同调者”③。

对以上情况的爬梳，也是为了试图在一些具体的线索上找到高濂与后七子思想之间的关联，虽然仍显有些模糊，因此，更重要的还是回到文本本身，看看《遵生八笺》一书究竟阐发了怎样一种主题性观念，以至于能与明后期思想的波动之势构成一种内嵌式的勾连，不仅作为它的一种迎受体，同时也参与到了对这一情势的推动中。

---

① 徐朔方:《高濂行实系年》,《晚明曲家年谱》,杭州: 浙江古籍出版社 1993 年版,第 197—222 页。

② 《遵生八笺》“起居安乐笺”“高子交友论”,万历十九年刊本。

③ 《遵生八笺》“起居安乐笺”“高子交友论”。

《遵生八笺》一书的成文方式如其文中自述,是以"录古成说"为主,并"间附己意"构成的。虽然采录的那些"成说"难免会有杂错与矛盾之处,但因将之统一到了高濂专意提炼出的"遵生"这一主旨上,因此仍形成了一完整的叙述体系。"遵生"一词的使用,会让人联想到一些早期道家著述及如"贵生""摄生""养生""全身""保身"等概念,并实际上也含有与这些理念相承的一面,但它在当时仍是一个十分尖新的表述,特别是用整部著作来标榜它时。那么何谓"生",又何谓"遵生"? 高濂在书前的自叙中有一精要的阐明:

> 自天地有生之始,以至我生,其机灵自我而不灭。吾人演生生之机,俾继我后,亦灵自我而长存,是运天地不息之神灵,造化无疆之窍。……后世继我自今,匪徒自尊,直尊此道耳。①

这里包含有几层主要含义,一是将"生"看作自然的化育之机,并将这种生化论思想提升到一种无可僭越的高度,李约瑟为此将高氏归在"道家自然主义者"中,当属恰切之论。② 二是在这一很短的段落中使用了多个"我"字,从而突显出"自我"与"生"的命定式扣连关系。三是进而将"生"的内在运行机制称为"灵""机灵""神灵","生"因"灵"而处在不息的繁衍之中;同时,"灵"也被理解为"我"的一种性之所禀,在这个意义上,独具之"灵"也成了"性"的一种对称式解释,不是说在这个灵之外还有其他共有之性。通过"生""我""灵"三位一体的循环式论证,高濂建立了一套在逻辑上能够自圆其说的论述架构,以此而言,所谓遵生就是敬畏自然、礼拜自我、安养性灵,以及让三者能并行施为的一种信念模式,不管世事如何纷扰,都没有比把这件事放在心上更重要的了(即其所谓"孰过于此?")。在"遵生"论这个总的名义下,高濂也在不同的语境中灵活使用"安身""保身""摄生""养生""卫生"等一类差不多可对应而称的词语,不再过多计较它们间有可能存在的细微差别。"生"字在许多情况下也可直接解释为"身",如高濂便曾使用过"生身"这样的合成语,③与之形成妨碍的一切观念与行为,统称之为"轻生"。

关于这一遵生说的来源,从该书自叙与摘录多种前人语录而成的第一章"清修妙论笺"中看,所谓的"三教法门"或"三明"之说都被当作是其借以立论的依据,在晚明的思想语境中,如上所述,也与儒释道三大教派中均出现了试以"三教合一"说来融摄各派宗趣的风气相关,如林兆恩、管志道、屠隆等都曾从不同角度阐发过这一原理。然而,正如屠隆在读《遵生八笺》后发现的,该书的编纂主要还是在作者多年来"咨访道术",综合多种"霞编云笈,秘典禁方",以及仿效古代道士抱朴子、陶弘景等人著述的基础上完成的。④ 当然,书中也多处援引过佛学的哲言,这也是因为在持静、去欲、禅定等方面,佛教也有许多方法与道教是相通的,从而与王世贞、屠隆在汇通二教时所执的看法大体近似。当然,即便如此,在高濂那里,也还是有明显的主次、轻重之分,原因至少有二。首先是佛教虽然也将修炼的目标聚焦于"自性"的洗炼与烛照等方面,但于中土广泛流行的大乘教同时引入了众生涅槃的观念,一人成佛由此被看作低一级的"自了汉"作为,因而仍须将"自度"置于"兼度"这一大的构架之中,这一点与儒教利他主义的群体观也有相通之处。然而道教核心理论中瞄定的人身("生身")却只属于"我"之个人,比如生与死、苦与乐等均只能由个体担负,安身、保身也只是为了安此一人之身、保此一人之身,高濂也将这种观念称之为"自尊",并视之为"直尊此道耳"的唯一方式。⑤ 其次,佛教理论关注的焦点是"心性"与"意识",即便是论及身体的修行及为之制定出的各种戒律,也是为了清除携有原罪烙印的身体对心体造成的侵扰,身体本身状态的好坏及其于生命的意义是不在其虑及范围之内的。道教固然也重视心性,然而却以为此心性与身体为同构之物,因此不存在离开身体之外的所谓"性"(下文有更详讨论),这也

① 《遵生八笺》自叙。

② 转引自柯律格:《长物:早期现代中国的物质文化与社会状况》,北京:三联书店 2015 年版,第 28 页。

③ 《遵生八笺》"延年却病笺""高子曰"。

④ 《遵生八笺》屠隆序。

⑤ 《遵生八笺》自叙。

是两派在终极要旨上的又一差异。就此可见,为何道教及与之相关的各种杂学会成为高濂遵生论建构的主要“矿源”,在高濂处,即便引述儒佛之说,仍要合至道教那里,然后再经综合,合至他提出的遵生论中。

言及于此,也须将高濂遵生论与原教旨的道教学说再加区分,如其明确表示,他想要达成的自尊目标也只是为了“住世安身”,只做一个“住世神仙”,①既然傍依道教之说,其著作中不可避免地会出现如“出世”“成仙”一类的词语,然而在其论述框架中还只算是一些装饰性或解释性术语,这点需要加以分辨。“住世神仙”这一身份的确认,表明他并未把“此身”只是当作“超生”的一个偶然跳板,而是一种需要实实在在去对待的人生,因此高濂真正在意的只是生死断限以内的生活,如其明确表示:“命之所在,造化主宰之所在也,孰与造化竞哉? 既不得于造化,当安命于生成,静观物我,认取性灵。”②很明显,在这一问题上,高濂与王世贞、屠隆的想法是有差异的,虽然王、屠二人均借助习道等已自觉地将回归自我看成人生的一个簇新开端,然而从世贞看待昙阳子“仙化”之事,及认为自己在昙阳子化后仍然能“接先师飞偈”等表现看,③他对道家的超度说明显信以为真。屠隆同样揣有这样的执念,不仅对昙阳子的仙化之事确信不疑,④而且还在多个文本中喜谈各种与道家相关的灵异之事,试图以之证明修真成仙不仅在那些“古真人”处历历可见,也常发生在我们的周边。然而高濂却完全放弃了这一想法,如其所论,既然视“生”(生死) 为一种“自然”造化之道,又为何要再去相信还有一个超自然的世界?⑤“我”尽管看似有一个神秘的来源(源于自然之“道”) ,但所能见证的仍然是一个“在世”的我,如此一来,也就脱落了在王世贞、屠隆身上萦绕不去的仙道之气。

进一步的辨析,也将涉及其对“灵”“灵机”等相关概念的确认。灵的提法也为佛教,包括当时正在展开中的阳明心学所钟爱,并与屠隆援用的“虚灵”说接近,高濂书中使用的同义词有“元神”“神灵”“神明”等,“性灵”这一合成词同样可看作是此概念群中的一员。然而,如将之放到“生”/“我”/“灵”这一思维导图中,这个“灵”的概念似又被注入另一种微妙有差的含义。其中最重要的一点便是,它首先是由“生”的指义派生出来的,即因生而有灵,同时灵又反过来规定着生的界义,即因灵而有生,这种回路式的论证决定了高濂所谓的“灵”,必然会与带有盈虚节奏及生理性特征的身体保有密切的关系,既是心理的,也是身体内部诸要素的一种运行机能。虽然身体也包括“形”(有形) 的部分,但高濂在书中所说的“灵”主要是指那些与身体中内存的微物质、微生态,比如“精气神”等状态直接相关者,然后又会反过来影响“形”的变化。关于这点,在其对自我技术的论述中会看得更为清楚,从而比之于佛教与心学中所述的纯然心理化的“灵”(灵性、灵明等) ,出现了某种意义上的偏差。

在这个三位一体的结构中,“我”的这种独异性也被看成由造化赋予的,如《遵生八笺》中所谓:“何以生为哉? 然天地生物钧穷,通寿夭于无心,俾万物各得其禀。”⑥“各得其禀”的含义需要再做些解释,大致有两层意思,一是造化在生人之时已将不同的命运轨迹(比如夭寿、穷富等) 安插在每个自我的禀持中,因而顺应自然,“以安己身”也就是聆听与响应一种至上的命令,这点当然也合乎道家的原始宗趣。二是,既然我们在生后已不幸落入纷扰、负重的尘世,也无他人(或仙与佛) 能帮你去实现自我救赎,那么便须回到自我的位置,将命运的转轮攥紧在自己手心,即其所谓的“我命在我,不在于天”,⑦以

① 《遵生八笺》自叙,也见其他章节多处所述。
② 《遵生八笺》“起居安乐笺”“高子漫谈”。
③ 也可参《答云仙老人》,《续稿》卷一七二。
④ 此有不少材料可证实,如在昙阳子逝后撰有《恭送昙阳大师十九首》,极尽描绘其仙化场景。屠龙:《白榆集》卷八。
⑤ 关于人之“生”(生命) 之由来的问题,可详参该书“延年劫病笺”“心书九章”(气神章第六) 。
⑥ 《遵生八笺》自叙。
⑦ 《遵生八笺》“延年劫病笺”“高子曰”。

此完成对“自尊”的最终承诺,上面两层意思在他看来并不矛盾。就此,我们也能在这本书中读到大量如“自足”“自得”“自娱”“自适”等一类的表述。这一理念上的预设,也使他很容易倒向一种激进的孤身主义,比如在“高子交友论”中谈到的,自己平生几乎不参加社交,在屏蔽各种群体性生活的牵制之后,反倒有利于个体在一个清净的空间中“静观物我,认取性灵”①。依此,他也在该书的“尘外遐举笺”中辑出远古至唐代约百名隐居高蹈之士的事迹,这一榜单中的每一位都属于秉有高尚“隐德”,并以“尘外为尊”的“遁世无闷而独善其身者”,②从而与儒者一众,或仍需要常去寺庙中以丛聚的方式闻教、共修,或抱团取暖的佛教徒区分开来。

高濂的这种小我主义之见,与王世贞、屠隆等后七子成员回返个我的路径重置还是处在同一轨迹上,明显受到这一观念走势的影响,但也显示出其独有的一些意识诉求。虽然三人都习道,并将道教的生命观视为能使自己的人生得以焕然更新的一种向导,然而高濂却一边紧随这波潮浪的起伏,又一边大幅剔去道教本体论中的宗教义涵,以及诸如成仙、度世等的玄妙之想,由此将道教的玄学自然论转化为了经验自然论,把对生命的常识性认知重又带回到他的著述中。再一点就是,如王世贞、屠隆,即便在回返自我之后,还是难以断离积习而成的各种欲念,包括仍陷于与社会杂流的交际中,而高濂则通过层层净化“我”的观念,采用了一种不断后撤的方式,直至将之往里回缩到一清净无垢,并几乎无任何“关系性”依附的自然灵性的概念上。

四、自我技术的谱牒化

从遵生之“道”向遵生之“技”的打开,使《遵生八笺》一书最终成为一本能将观念与实操较为完备地结合一体,并获广泛传播的日用百科。

在王世贞与屠隆的文本中,均保存着一些取用道教(佛教)修炼法的记载。以世贞的情况看,在与他人的往复信件中,当被问到随昙阳子习道时的授受经验时,他答道“先师虽有所许,而实未有所授,不过木食草衣,旦夕焚诵,冀消宿憯,以俟期至耳。”③可见昙阳子授予他的还只是一些简单的日常戒律。世贞能给友人提出的习道建议,也不过是让人去读佛教的《净名》《金刚》《圆觉》,然后证之道教的《黄庭》《道德》《参同》,进而从真处下手,就能“自易为佛为仙”,④明显还停留在以自证为主的状态。屠隆这方面的研习要比世贞深入一步,因后期与一批道士的密切交往,学到一些所谓“真功”“秘诀”,也在晚年结撰以成的《鸿苞集》中言及不少可用于实操的道术,但其所述仍多为一些零散而不成体系的条目。虽然二人也在文集中留下一些有关日常生活中赏鉴活动与自娱其性等的记录,但都还属于随遇随录式的片鳞只爪,即便如屠隆那本成形的小册子《婆罗馆清言》,也只是在其中拾入了一些闪烁不定的“吉光片羽”。

然而,《遵生八笺》一书却是一部罗致甚广、主题鲜明,并试图以之展示所有相关细目、带有很强操作性的大书。尽管仍以道家的身体技艺为主,但又不局限于此,而是偏于“众术合修”,兼纳了从传统养生学、医学、鉴赏学、植艺学、饮食学等中获取的大量相关知识,进而通过作者的消化,将之演绎为一带有某种新范式特征的系统性专著。为此,也可视之为是对自我技术谱牒化所做的一次宏大尝试。为避免落入琐细,下文我们主要抓住贯穿于该著的两大要点,做些提炼式的分析,进而借此以窥它们是如何与性灵说的阐述扣连在一起的。

(一)内修法“灵”的护持

儒家为达到某种效果,也提出了一些可供实操的心理技术,如定、静、安等(《大学》),至宋明理学处,

---

① 《遵生八笺》“起居安乐笺”“高子漫谈”。

② 《遵生八笺》“尘世遐举笺”。

③ 《姜司寇,又》,《续稿》卷一七四。

④ 《姜司寇,又》,《续稿》卷一七四。

这些节目又有扩展与深化,目的是借助技术化的心理参与,使个体在按规定性的目标的长期习练中被重新形塑化,如将普通人转化为“贤人”“仁人”等。但它还不能算是真正的“自我技术”,因为这套技术在输送其意义的时候,始终会将与外部他人的关联(利他主义思想) 植入整个心理程序中。佛教的自修法已如上述,对自我身心实施的控制,也还是为了最终能达到心理上的去我化的效果,进入一种“无我”的状态。如此看来只有道家所制定出的技术路径,才是真正面对自我及其身心的,譬如如何修炼,如何去欲,如何安心等,都只是朝向于对纯然个体的一种再建构。

屠隆曾在《求真师》一篇中对道教的自我技术论给出一个精辟的解释 “玄门了道,在了精神气。精吾精也,气吾气也,神吾神也。”①就一般而言,几乎所有在中国本土发展起来的各种道术(养生术) ,均与《黄帝内经》中确立的一些重要命题直接相关,至道教出现后遂用“炉鼎”的比喻来解说这一修炼方式,由此而视人体为一封闭的炼炉,而“精气神”便是这个自成一体的小宇宙中用以调摄内部状态的几种微分子原料,在内部意念(神) 的支配下,循“自然之道”即所谓的阴阳、五行等规律加以配置,进而使生命的机能达到完整修复的效果。

在这点上,高濂的技术论也是紧扣这一原理进行的,比如在首章“清修妙论笺”中即用较长的篇幅摘录古人有关精气神、形神关系的各种论述,此后,在“延年却病笺”的多个段落中,又对之做了扩展式的梳理与演述,在其看来 “吾人一身,所藉三宝(精神气) 具足,足则形生,失则形死,故修养之道,保全三者,可以长年。”②文中也曾引道教炉鼎说来解说精气神修炼的道理,如谓 “形,喻之鼎器; 气,喻之药物; 神,喻之(调用的) 火候。忘机绝念,收视反听,使精、神、魂、魄、意五者不漏,固鼎器也。”③当然,也可将这些原理移用到其他分支工序上,比如“四时调摄笺”在谈及如何在不同的季节调适身心状况时,高濂提出的一个主要原则便是“录四时阴阳运用之机,而配以五脏寒温顺逆之义”,④这里提到的“五脏”,就是按五行的原理排列出来的,因此,如果能根据自然节气及阴阳转换的机轴对之加以调摄,便能使精气神的育养处于最佳状态。

关于修炼的最终目标,与道教的基本思路相合,最主要的一点,便是为复得人之“本真”状态。在这一大的方向上屠隆与高濂的认知无疑是一致的,如屠隆说的“返本还原”“还吾故吾”,⑤高濂所说的“善返原心”“归根复命”⑥。从身体技术的实施上看,便是通过意识的高度集中(如凝神等) 及对规则的反复操练,清除掉自有生以来积垢在心体上的各种渣滓,从而一方面使精气神的运行能畅通自如,并达到强固不摧的地步; 另一方面,则在此过程中一步步使精气神这些元素凝结在某一个点上,进入高濂所谓的“三元所聚,更无分别”状态,⑦道教也称之为“成丹”,最终返至人所从之出(“婴儿”时) 的“一灵真性”。⑧ 这个真性或性体当然并非如佛教或心学所述,是一种纯然精神化的存在,而是显现为一种处于“非有非无”之间,即由性命混融、心身交汇以成的一种“胞胎”,高濂又称之为“圣胎”。⑨

总起来看,这种内炼过程就是一种反向生成法,在其中,虽然“三宝”(精气神) 都很重要,但“神”因为同时代表了一种生灵必具的“觉”与“智”,因此也是在功夫实施(比如行气,理精) 中起调控作用的一

① 《求真师》,《鸿苞集》卷三七,万历庚戌本。

② 《遵生八笺》“延年却病笺”“高子曰”。

③ 《遵生八笺》“延年却病笺”“心书九章”(气神章第六)。对内炼法、炉鼎说、成丹说的详细阐述,可参同笺“至道玄微七论要诀”“内丹三要论”。

④ 《遵生八笺》“四时调摄笺”“高子曰”。

⑤ 《返本还原》,《鸿苞集》卷三八。

⑥ 《遵生八笺》“延年却病笺”“心书九章”(原心章第一,静通章第八)。

⑦ 《遵生八笺》“延年却病笺”“内丹三要论”。

⑧ 《遵生八笺》“延年却病笺”“至道玄微七论要诀”。

⑨ 对此“圣胎”的详细描绘与解说,可参《遵生八笺》“延年却病笺”“内丹三要论”(玄牝)。

种关键动能,习惯上也将之作为三宝的总称并取之与“形”相对,形成了“形神”的说法,在此我们也称之为“用神”(应物之神) ; 与之同时,它又可被当作最终结胎以成的一种性体,故又常被称为“元神”(生之原型) 。① 在具体的语用场合中“神”这个词的意义是有差异的,但合起来看则又是即体即用的。如上已述,屠隆的“元神”概念,差不多相当于他处所说的“虚灵”“性灵”“神明”“灵明”等,区别只在于“元神”一般只是在体上而言,“虚灵”“性灵”等概念则有时可在体上言之,有时可在用上言之,因而,所谓的复人之本真的“一灵真性”,也可理解为就是复此性灵,或葆此性灵的不泯、不损。再以高濂三位一体的认知装置看,人之初始即生而有之的(最初的) ,或经修炼结胎而成的(最末的) “原心”,等于就是其所谓的“灵”或“性灵”,②他也有时同样会用“神”(元神) 来比说此灵与性。为此而再次证明了,性灵说原本就是一个生命论上的命题,通过一层层地拨开理论的积层,可以发见其更深的缘起。当然,基于屠、高二人在思想定位上的差异,至少在阐说这个结胎而成的元神或性灵时,所持的观点还是有某种区别的。屠隆其实将之看作一种类似于“仙胎”的东西,因此在“结胎”之后还能“脱胎”而去,前往“身外有身,调神出窍”的灵异空间。③ 高濂则因只是限制在生死界限内来谈论之,因而实际意指的仅是一“生胎”,保育此性灵,说的也只是合于自然造化与生成之道,使人于此世能更好地安身立命、延年益寿等。

(二) 清修与清赏

为何修道要以清、以净为之法,这个道理在传统道教、养生学等,以及高濂的著述中均有清楚交代,无须重复。下面主要对书中呈示的两项配套技艺再做些解析。这也是因为在高濂看来,为能入得清净之门,除了谙习专业化的内炼之术(第一层次) ,仍需要在平日生活中处处着力,以构造出一种有利于身性/性灵滋养的整体化情境(第二层次) 。该书自叙中也用“清修”“清赏”二词来称谓这两项技艺。

“清修”一语可有广狭二义,广义而言,指无论在内炼过程,还是在各种日常行为的调理中,均保持一种朝向于心理清净化的意识。狭义上言,则主要指通过对自我居处环境等的悉心营构,以及保持与外部自然的亲密接触,使人能获取一种与习道行为相匹配的安乐化心态,这在他专设的“起居安乐笺”中得到了较为集中的展现。

其一是居处的建制。这一点一直为传统所重视,而对于晚明时期大批出现的住家山人(在家而习道者) ,高濂在书中也特意拟出了一批可供选择的营造方案,其示例中如有温阁、清秘阁(藏古玩) 、观雪庵、松轩、茅亭、松柏亭、圆室、九径、茶寮、药室、花榭等,比于王世贞弇园的“三山六水”,高濂提供的范样要狭陋得多,以朴简、清雅为好。书中随后也为居室中的“动用事具”设计出一大批条目,包括如二宜床、无漏帐、竹榻、石枕、药枕、蒲花褥、芦花被、隐囊、短榻、藤墩、袖炉、仙椅、禅灯、印香、瓶花等,与其拟想的寓所方案一样,既考虑到起居的每个环节,所谓能“跬步可得,日夕可观”等,④又契于道佛的清修之旨,既适宜于偃仰四体,又利好于滋育性灵。在一些解说中,高濂还不时对这些物件在其心理诱发的种种清趣附以由衷的赞叹。

其二是与自然的亲近。这一部分也占了书中不小篇幅。多年前(万历八年) 高濂已刊出《四时幽赏录》一书,后散入大本《遵生八笺》的“四时调摄笺”中,除列有按季记载的赏心“逸事”外,高濂又撰写了自己在不同季节游览附近一带山水的“幽赏”共 48 条,大有疏影横斜、百姿泠然之趣,他也在该笺小序中写道,所有这些操行都具有“合其性灵,悦其心志”的效果。⑤ 这批清丽小文的写作,既无关秦汉,也

---

① 高濂也为此做过区分,如谓:“精气中含灵谓之铅,元神一念;感通有情谓之汞,应物之神。”《遵生八笺》“延年却病笺”“至道玄微七论要诀”。

② 关于“初生性灵”之来,可参其“延年却病笺”“心书九章”(气神章第六) 中的详细描绘。

③ 参《钩玄》,《鸿苞集》卷三三。

④ 高濂:《四时幽赏录》,序,清时丁丙将全文收入《武林掌故丛编》第八册,台北:台联国风出版社 2008 年版,4413 页。

⑤ 《遵生八笺》“燕闲清赏笺”“高子曰”。

无关唐宋,而是在卸下所有复古主义(论争)负重之后,成为带有鲜亮晚明意趣的一种新文种,据刊行年代判断,当属该期最早结集出版的一种闲雅小品。高濂又在“起居安乐笺”下设的“溪山逸游条”中,撰有一篇为山水之游申辩的小文“高子游说”,随后列举了一批随行必备的“游具”,包括如竹冠、披云巾、道服、道扇、拂尘、云舄、竹杖、瘿杯、瘿瓢、竹笠、葫芦、药篮、诗筒、坐毡、提炉等各种道具,以为既可供行游之便,也能“助我逸兴”。凡此,均有细致的文字解释,有些不易说清楚的,他还会亲手绘制出样图。可以看出,对待行游之事,已不同于过往只是留意于意兴的发现,而是也需使之装备化,并同样把这一参与过程视为攫取幽趣的重要方式。

上述这些对身边或随身物件的精心谋划,以及对技术化细节掌控的高度意识,几乎贯穿所有类似条目的撰述,一般而言,都会包含数道技艺工序,比如物品样式的设计、物品如何制作、如何使用等,有时还会出示具体的尺寸。在这些对“物的话语”的建构中,固然含有对自我身份形塑的某种心理投射,即通过创建一组新的身体标符,使灵性自我从混浊、粗糙的习俗社会中剥离出来。

“清赏”的概念也含义较广,然而因《遵生八笺》中仍有一题名为“燕闲清赏笺”的篇章,因而也可将之当作一单独的事项看待,“赏”之一字,在此实与当时流行的一个专门语即“鉴赏”的含义相通。书中所谓的鉴赏之物,主要指几类文房中摆放的收藏与品鉴之物,一为古器,二为书画、琴剑,三为各种文房器具,另附花草之属。在横向展示上,古器类主要做分题式介绍与考论(含铜器、窑器、碑帖、玉器、古书等),书画类也是,但文房器具类与花木类却胪列极广,如在花木类名义之下,竟然列出一百三十多种样品。高濂对古器与书画等的兴趣与自己平日的嗜好有密切关系,他也为此说明:“余自闲日,遍好钟鼎卣彝,书画法帖,窑玉古玩,文房器具,纤悉究心。”①当然,在高濂看来,仅仅局限于搜藏、寓目还不算本事,更重要的还是要掌握辨识、参订、对校、品第、补遗等一整套的实用技艺,也包括能知其来龙去脉,以及各类物件的制式,制作的工艺、流程等,只有在这些方面达到相当成熟的水准,才算入得其门,成为一名真正的玩家。对书中各种所涉之物的赏玩,高濂也都做了技术上的细致交代。

但这样一种玩法是否会又一次落入情识、溺物的陷阱之中,以至于如耽于诗文之习那样造成对性灵的戕害,从而有违道佛的静心收心之旨?这固然也是一个不可回避的问题。屠隆虽然自己既不热衷造园,也不喜聚藏,但也曾对之做过一辩说,如其在《消遥》一篇中所云:“高人名士往往以山川草木、图书古玩、游神寄兴,托为清高。心苟超之,则山川草木,图书古玩皆适也。如不超,悉障也。……若无自得而待万物以取适,物在暂适,物过转悲,何名消遥?”②意谓虽然这一类做法似也无不可,然而仍须以观空与超然的心理待之。关于这点,尽管高濂也作过辩解,但与屠隆的见解似还有所差别,主要认为这类活动有助于“养性”“悦心”等,由此更偏向从现世生活的意义上对之做出辩护,比如在论画一节中细述各种工艺后提到鉴赏这些画幅还是为了能“观其生趣”等。③ 然而,从道佛静修的原义上看,高濂的这种对“物”的知识的过度沉溺与排张,还是显得有些“粘滞”,以至于屠隆在为该书做序时,仍从更高的要求出发,判定高濂的这种做法似不免有“身累”之嫌,对之持有某种怀疑。④

综而言之,从高濂自己的角度看,无论是居处与游逸的技艺,还是鉴赏的技艺等,都可一并纳入他所构想的那个统一化观念,即“遵生”说的体系之中,在更深一层的阐释里,则又能与其复性论,即复得“一灵真性”的主旨贯通一体。通过将内炼与外养的技能结合一起,将专门化的内丹之术与日常生活中的点滴修持、涵养等整合为连片的知识,然后以条分化的方式排比与显示出来,便形成了一有关自我技术的完整谱牒。尽管许多为其取用的素材仍另有渊源,并非从己而出的,然而在被这一综合性的体系收纳

---

① 《遵生八笺》“燕闲清赏”“高子曰”。

② 《消遥》,《栖真馆集》卷三五。

③ 《遵生八笺》“燕闲清赏笺”“鉴赏收藏画幅”。

④ 《遵生八笺》屠隆序。

与“结构”之后,与撰者自己的经验材料一同构成了一具有鲜明特征的新范式。

结合上述的系列化分析,似有充分的理由将该书放置于性灵主义的名目下,并可借之以观性灵主义的一个流动路向,即其是如何从生命论走向文学论,进而再延伸到日常生活领域的,以致在王世贞、屠隆等的泛泛论述之后,大幅拓展了性灵主义的演绎空间,其中,“清”是他们共同用以标举该“性灵”内涵的一个核心概念。在高濂处,这套遵生术已不同于传统推崇的“穷”与“达”之间可交互转换的权宜之策,而是涵盖一生的全部时间,属于一生必备的功课,此或也可对标于福柯在论述希腊化与罗马时期基于“节欲”的养生术时所说的:“它构成了日常生活的永久框架,让人们在任何时候都知道做什么和怎么做。”①因而,它既是一种自由的技艺,也是一种自我驯化的技艺,以此而言,也必将再次面临对之的突围。

余绪: 下一波走势

这一思想上的突围有赖于另一种性灵论的发明,其发明者将不会出现在后七子及其追随者的序列中,因为只有在生命论上引入一种新的视角,才能使原有的道轨折转到另一方向上。万历二十三年(1595),屠隆与刚登仕版不久的公安派俊少袁宏道相遇,两人相谈甚欢,②这或许也喻示着一历史的转场正在揭开帷幕。稍前,袁宏道曾三访李贽,得醍醐之教,随后便沿李贽的思想路径提出了一种新的性灵观。鉴于本文的主要目的是以高濂这一案例为标记(后限),借之以回溯与发掘以后七子成员为代表的早期性灵说的思想缘起、特征及陆续向日常生活领域打开的方式,因此对之后事件的引入,也只是把它当作之前事件的一种比衬,以使第一阶段性灵说的观念样式能在此背景中更为清晰地凸显出来。经过此番说明,我想只需要根据研究的结论,对第二阶段的性灵说的论述要点稍加提示,③便可完成这段探幽之旅。

公安派性灵说与早期性灵说的相异,除了外部的缘由,就其论证所采用的模式看,很重要的一点,便是二者依凭的思想资源是有区别的。后七子诸成员接受的是嘉靖朝始流行于世的道教,以及佛教诸派(天台、净土、北禅等)中与道教思想相契合的那部分教理。加之,当时为云栖袾宏所引流并正处于鼎盛期的净土法门也吸引了大批东南士大夫,像屠隆交际圈中多位居杭好友如虞淳熙、冯梦祯等均是袾宏的追随者,屠隆本人也数访其人,并曾为袾宏所撰《戒杀放生文》作序。这些被看作“二氏归一”学说所持的都是一种内敛式、自我防御式的观念,如去情、节欲、守定、持净、观空等,并同时在内与外、清与浊、净与污、真与妄等之间设定了一不可随意逾越的二分界线。而后出的公安派接受的却是禅学南宗,特别是带有明显激进色彩的马祖道一派的学说,为此而将“无作分别”“事事无碍”等当作其理论推演的支点,如袁宏道所说的“良恶丛生,贞淫猥列,有甚么碍?”④即在思辨上援用了一种去分别性,去二元对立的推论方式,类似的论述充斥于此期他所撰写的多个文本。以《与仙人论性书》为例,这也是袁宏道与道教思想展开直接对话的一篇重要论文,其中包含两个论述层次,一是在他看来,道教绕来绕去、翻来覆去讲述的那几个核心概念如“形”、“神”(神识)、“心”、“性”,不仅在逻辑上矛盾重重,也未能最终解决“何为本命元辰”的问题,以致最后落到满纸葛藤的地步,还不如“一灵真性”这一纯一性的概念直截了当,一了皆了,袁宏道在此看似也使用了与高濂相同的概念,但含义却明显不一。二是若依据于他的“一灵真性”论,那么“毛孔骨节,无处非佛,是谓形妙; 贪嗔慈忍,无念非佛,是谓神妙; 天堂地狱,无情有

① 福柯:《性经验史》,佘碧平译,上海: 上海人民出版社 2000 年版,第 422 页。
② 袁宏道叙两人相遇事,见《王以明》,钱伯城笺校:《袁宏道集笺校》,上海: 上海古籍出版社 2008 年版,第 223 页。
③ 其中的一些论述可见黄卓越:《明中后期文学思想研究》,第 245—249 页。
④ 可参《陈志寰》,钱伯城笺校:《袁宏道集笺校》,第 266 页。

情,无佛非佛……”①。如此一来,不仅抹去了形与神、身与心、人与仙(佛)之间的界限,也必使善与恶、欲与忍、有情与无情,当然也包括清与浊之间的概念性分别终归于消遁无迹。这种意在消解二元论边性思维的、混成式的话语策略,不仅对后七子,也包括屠隆、高濂等的性灵论预设构成思辨上的冲击,也顺势带出另外的一些效果,比如将情与欲等“秽杂”性概念重又移入认同的范畴之中,并使贤愚间、雅俗间等的等级化界限不再如过去那么清晰可辨。晚明时期的观念走势也因之步入一个新的地界。

当然,这只是现象的一个方面,或可将这些言语论争看作是在时代“高水位线”上的对话,然而,从另一层面即当时民间出版市场的情况看,如我们所见,在高濂之后,各种旨在提供适意生活技艺的指南类书籍(包括相关的小品、笔记等)已呈暴涨之势,不仅《遵生八笺》一书或以整书形式,或以分拆、拟仿等形式被大量翻印,像袁宏道本人,也在稍晚编撰了如《瓶史》《觞政》等指导良好生活的小册子。在这一出版热的推动下,性灵主义的理念也随之渗入人们日常生活操持的各个方面,并构成晚明时期特有的一种风尚。若还是以二期性灵主义划界,那么可举出的分别具有代表性的刊本便有文震亨的《长物志》与李渔的《闲情偶记》,但在更多的情况下,这类日用指南类书籍的生产并非按如此严格的分域进行的,以此表明,性灵论观念在之后的播撒中仍会以一种泥沙俱下、色块驳杂的方式下注。因这已属另一更宽泛的话题,在此打住不赘。

Sensibility-naturalism, Technology of the Self and Gao Lian's *Eight Treatises on the Art of Life Nourishment*

Huang Zhuoyue

(*School of Chinese Language and Literature, Beijing Language and Culture University, Beijing* 100083, *China*)

Abstract: Gao Lian's(高濂) *Eight Treatises on the Art of Life Nourishment*(《遵生八笺》) which emerged in the late Ming Dynasty, was the first large-scale daily-use encyclopedia aimed at guiding people to have a better life. In order to reveal its specific significance in the historical coordinates, this paper, starting from the two dimensions of idealism (观念论) and technicism (技术论), examines it within the trajectory of the emergence, reproduction and transformation of sensibility-naturalism (性灵主义) in the late Ming Dynasty. With this, we hope to clarify the intricate relationship between this book and the prevailing intellectual trends at that time, as well as how Gao Lian constructed a new comprehensive paradigm of the era by appropriating and allocating previous resources.

Key words: Eight Treatises on the Art of Life Nourishment; sensibility-naturalism; the technology of the self (la technologie de soi); daily-use encyclopedia; Gao Lian; Wang Shizhen(王世贞); Tu Long(屠隆)

(责任编辑 郑 园)

① 《与仙人论性书》,钱伯城笺校:《袁宏道集笺校》,第 488 页。